



*Ю. В. Кагарлицкий*

## **Проповедь как источник по истории русской словесной и интеллектуальной культуры XVIII в.**

Тексты русских проповедей XVIII в. привлекают внимание исследователей различного профиля в качестве свидетельств по истории языка, словесности, духовной культуры, общества и т. д. Проповедь рассматривается в перспективе развития русского литературного языка [Живов 1996]; становления литературы нового типа [Живов 1996а]; артикуляции отдельных концептов и представлений, характерных для русского политического сознания [Живов, Успенский 1994]; развития русского ораторского искусства [Граудина, Миськевич 1989]. Между тем, практически не существует работ, которые были бы посвящены русской проповеди XVIII столетия как таковой, как явлению *sui generis*<sup>1</sup>. Можно усмотреть в этом своеобразный парадокс: один из жанров словесного творчества, в изобилии представленный как в рукописном, так и в печатном наследии эпохи, оказывается на периферии исследовательских интересов и почти всегда затрагивается попутно, мимоходом. Этот «поверхностный» взгляд на проповедь сегодня уже не может (да и раньше едва ли мог) быть объяснен только лишь недостаточным вниманием историков и филологов к фактам религиозного сознания и церковного обихода в целом. На наш взгляд, он связан со спецификой того материала, который представляют собой образцы русского церковного красноречия XVIII века. Анализ этого материала требует достаточно четкой постановки тех вопросов, на которые мы хотим дать ответ. Говоря более конкретно, рас-

---

<sup>1</sup> Несколько лет назад вышла монография, посвященная «русской ораторской прозе XVII века» [Елеонская 1990]. Это исследование, главным образом, анализирует памятники ораторской прозы с точки зрения наличия у них тех или иных черт литературного стиля, средств художественной выразительности и т. д. Отметим, что автор лишь в заключительной главе, и то очень бегло, касается проповеднической прозы начала XVIII в.

смотрение массива проповеднических текстов как специфического круга источников по истории русской словесной культуры переходного периода требует от исследователя четкого понимания того, какие именно параметры этой словесной культуры его интересуют. Ответ на поставленный вопрос, как станет ясно из дальнейшего, предполагает одновременно постижение специфики данного круга источников, формулирование методологических принципов их анализа и открытие новой перспективы, в которой может быть увидена русская словесность и интеллектуальная культура XVIII в.

### Генеалогия жанра на великорусской почве

К началу XVIII в. проповедь как жанр не была укоренена в великорусском церковном обиходе [Живов 1996: 377]. Попытки ее введения в середине предыдущего столетия (учеными монахами Андреевского монастыря — выходцами с Украины) вызывали резкий протест: «...мы прежде людей в церкви не учивали, учивали их втайне» [Соловьев VI: 196]. Это неприятие и задает как бы исходный рубеж в истории жанра на (велико)русской почве. Проповедь воспринимается как новшество — зачастую новшество культурно чуждое, привнесённое украинскими учеными клириками. Однако это заимствование осуществляется не случайно, а закономерным образом востребуется культурой переходного периода во всем ее своеобразии.

Проповедь в ее «школьном», позднесcholasticком варианте первоначально возникает в юго-западных и западных областях. Для этих районов нормой был религиозный плюрализм: православие сосуществовало с другими конфессиями и далеко не всегда занимало господствующие позиции. Пастырское служение, полемика, (анти)прозелитическая деятельность в условиях открытого социума межкультурного пограничья требовали владения адекватными коммуникативными техниками. «Вскоре по заключении Люблинской унии передовые представители православного южнорусского населения уже стали сознавать, что, если бы они имели науку, “тогда бы за неведомостью своею не пришли до таковыя погибели”. Для защиты своей веры и своей национальности от иноверной пропаганды они попытались воспользоваться теми же образовательными средствами, которые уже давно были оценены их противниками» [Лашо-Данилевский 1990: 43]. Scholasticкая образованность (предполагавшая, разумеется, и риторическую выучку) была здесь влиятельным культурным языком, имеющим, по существу, надконфессиональный статус; недаром многие видные православные клирики отправлялись в иезуитские коллегии для завершения своего образования.

Схоластическая образованность и риторическая подготовка соответствовали определенной гибкости, привычке к диалогу и полемике украинских клириков по сравнению с их великорусскими коллегами. Во второй половине XVII в. и особенно с начала XVIII в. эти качества были востребованы той культурой светского абсолютизма, которая формировалась вокруг русского двора. В этот период возникает необходимость в дискурсивной практике, которая, с одной стороны, осуществлялась бы от имени непререкаемо авторитетной инстанции, а с другой — располагала бы значительным потенциалом освоения широкого круга новых ситуаций, реинтерпретации их в традиционном ключе. Эта практика должна была гибко соединять в себе придворно-церемониальные, официально-пропагандистские, политико-идеологические и духовно-просветительские функции.

Начиная со второй половины XVII в., светская власть привлекает для этих целей клириков, получивших образование в духовных школах Польши и Украины (а позднее, и Великороссии, с появлением там соответствующего типа образования). Первым здесь следует назвать Симеона Полоцкого. Симеон выдвинул целую просветительскую программу, включавшую в себя поэтическое и ораторское творчество, организацию обучения языкам, схоластическим дисциплинам и т. д. В рамках этой программы он разработал трансжапровую панегирическую топику, организующую дискурс имперской власти, в каких бы жанровых формах этот дискурс не выступал: в поэтических, ораторских, риторико-прозаических, изобразительно-символических [ср. Сазонова 1991: 122-161]. Роль основного коммуникативного инструментария для таких клириков-интеллектуалов играла школьная риторика. Риторическая выучка легла и в основу проповеднической практики, как она формируется, начиная с собраний Симеона Полоцкого.

Как отмечается исследователем, в России проповедь первоначально оказывается не регулярной практикой каждого священника, а «ученым занятием ученого монашества», частью ученой культуры [Живов 1996: 377]. И как раз проповедь становится одним из важных средств разрешения кризиса взаимопонимания и самопонимания, характерного для русского социума начала XVIII в. Именно проповедь как дискурсивная практика опосредует разрыв между традиционным жизненным укладом и лавинообразно возникающими новыми ситуациями. С одной стороны, она имеет достоинство пастырского слова, произносимого высокоученым духовным лицом. С другой стороны, ее повизна парадоксальным образом делает ее знаком новой культуры. Петр Великий, отпосясь скептически к монашеской аскезе, молитве и другим аспектам

традиционного благочестия, уделял, напротив, большое и благожелательное внимание проповедникам и проповеди и привлек к сотрудничеству таких видных украинских интеллектуалов, как Стефан Яворский и Феофан Прокопович.

Начиная уже с Алексея Михайловича, и особенно с Петра, складывается альянс ученого проповедника и верховной власти. Проповедник поддерживает пачинания верховной власти, верховная власть поддерживает и поощряет проповедничество как важную часть официальной жизни. Власть (особенно при Петре) подает себя как родоначальницу новой России; проповедь — из поколения в поколение — предстает как инновация, призванная нести «истинное» духовное просвещение, разумеется, туда, где его прежде не было. Св. Димитрий Ростовский сетует в 1702 г., получив в управление ростовскую епархию: «Сеятель не сеет, а земля не принимает, иереи не брегут, а люди заблуждаются; иереи не учат, а люди невежествуют; иереи слова божия не проповедуют, а люди не слушают и слушать не хотят» [Соловьев VIII: 93].

Феофан Прокопович через полтора десятилетия (в 1716 году) пишет своему киевскому другу, только приехав в Петербург по приглашению Петра: «...и так доселе нет ничего определенного. Между тем я один, и как бы единственный, начал *китихизаторствовать*, чем и занимаюсь...» [Чистович 1868: 26; пер. с лат. Чистовича].

Еще спустя четверть века елизаветинские церковные ораторы говорят о возрождении проповеди при Елизавете и ее упадке в предыдущий период. А еще через поколение, в предисловии к «Собранию разных поучений на все воскресные и праздничные дни...» (1775; переизд. 1776, 1777, 1778 и т. д.), составленном Платоном Левшиным и Гавриилом Петровым, вновь обосновывается необходимость проповеди, вытекающая из недостаточности традиционных форм духовного просвещения; проповедь, по мнению составителей, необходима, чтобы разъяснить «какимиъ образомъ и съ какимиъ намереніями нами управлѣть свои мѣтвы, моленія и благодаренія, и совершать чинства: и что можетъ сдѣлать все оное сдѣженіе или свѣтскими, и потому игопротивными, или бесполезными и бесплодными» [Собрание I: л. а-а об.].

При всем различии между воззрениями проповедников разных поколений, их общественными и культурными позициями, все эти высказывания объединяет одно: проповедник (более радикально или менее радикально) подчеркивает свою противопоставленность существующему обиходу, инновационность своей практики и пр. Это самоощущение является важной константой сознания проповедника переходного периода. Именно в этот период проповедь выполняет

функции адаптации традиционных ценностных представлений к меняющейся и делающейся все более разнообразной и подвижной действительности.

Итак, при Петре и его преемниках проповедничество вводилось, поддерживалось и распространялось при участии и отчасти по инициативе светской власти. Проповеди вплоть до середины XVIII столетия, если не позже, оставались приметой кафедральных соборов в крупнейших городах, где проповедник (чаще всего ученый иерарх) обращался преимущественно к знатной публике и урбанизированному служилому населению. Абсолютистская власть пуждалась в проповедническом слове для авторитетного обоснования своих амбиций; многие проповеди издавались отдельными брошюрами и служили в качестве официальной публицистики<sup>2</sup>.

Издавались и целые собрания проповедей. Так, проповеди Гедео-на Криповского известны в двух четырехтомных изданиях, 1755—59 и 1760 гг., гражданским шрифтом в Петербурге (в академической типографии) и в Москве (в синодальной типографии) соответственно. Характерно, что сначала проповеди были изданы гражданским шрифтом, что предполагало их ориентацию на читателя-дворянина, причастного к новой светской культуре; в это время владение гражданской азбукой еще является отличительной чертой именно дворянской элиты [ср. Маркер 1994: 14]. Показательно также, что сам Гедeon стремится подчеркнуть — перед читателем тексты в действительности произнесенных проповедей, а не оторванные от реального времени поучения: «Безъ сумнѣнїя, читатель, ты читая мои сіи томы пожелаешь знать, для чего содержащїяся въ нихъ слова не такимъ порядкомъ печатаны, какъ надлежало въ разсужденїи годищнаго теченїя времени. Причина тому, что я не въ окончанїи, но въ продолженїи Проповѣднической моей должности ихъ печатаю» [Гедeon III: К читателю].

Так проповедь постепенно входит в жизнь русского имперского социума — как вполне осознаваемая инновация новой эпохи (переходного периода); как практика публичных выступлений ученых иерархов; как результат альянса между пропагандистскими потребностями великорусской светской власти и экспансией югозападно-русского типа позднесхоластической духовной образованности; на-

<sup>2</sup> На это указывает и то обстоятельство, что, например, Елизавета уничтожила издания проповедей периода правления Анны Иоанновны [ПСПр I № 495: 472-473; № 502: 494-495 и др.], причем так усердно, что впоследствии библиограф сетует на крайнюю скудость материала [Попов 1859].

конец, как явление культуры преимущественно новой элиты, сформированной в результате петровских реформ.

### **Проповедь как переходный тип словесной культуры**

Мы охарактеризовали вкратце те позиции, с которых осуществлялась проповедническая практика в переходный период. Теперь необходимо несколько подробнее описать тип словесной культуры, к которому отпосилась проповедь того времени, и место этого типа в русском культурном сознании. Как мы уже указывали, в основе проповеднической практики лежала школьная риторическая выучка. Эта выучка делала разработку любой темы, как узко религиозной, так и правдившей или общественно-политической, делом совершенно определенной и известной заранее техники.

С другой стороны, содержание проповеди определялось двумя планами: планом *текущей ситуации* и планом *авторитетных топов*, которые черпаются в сакральном тексте, святоотеческой и агиографической литературе и т. д. Можно сказать, что *текущая ситуация разрабатывается проповедником на основе авторитетной топки с помощью арсенала риторических техник*. Практически этот тип словесного творчества выглядит как манипуляция авторитетной топикой в интересах текущей ситуации, зачастую определяемой даже не церковным или правоучительным поводом, а политической актуальностью. Поэтому политический конформизм подавляющего большинства проповедников детерминирован не столько личной позицией, сколько диктуемыми жанром правилами игры.

Подобная практика предполагает свободу обращения индивида с авторитетным текстовым материалом. И именно эта свобода, эта принципиальная готовность обслужить проповедническим словом любое практическое задание характеризует специфику возникающего на пороге XVIII в. русского духовного красноречия. Это приращение вероучительной практике примата техники над содержанием открывало простор уже не просто для подозрительного отношения к проповеди как к повешеству, но и для ее содержательной критики. В проповеди мог видаться соблазн слишком вольного обращения с авторитетной топикой ради сомнительных сиюминутных нужд. Факты критического отношения к проповедническому словотворчеству со стороны традиционного сознания в изобилии приводятся в широко известной работе, где рассматриваются в перспективе столкновения различных подходов к языковому знаку [Живов, Успенский 1994]. Впоследствии у церковных авторитетов могло возникать стремление ограничить (в пределе — вовсе свести на нет) круг тех, кому дозволено проповедовать. Харак-

терно, что уже во второй половине XVIII в., когда проповедь начинает все более широко входить в великорусскую церковную жизнь, Арсений Мацеевич, сам воспитанный в лоне барочной югозападнорусской учености, возражает против дальнейшего распространения проповедничества: «...немнози учителя бывайте...» — и предлагает вместо проповеди читать с церковной кафедры святоотеческие поучения [Знаменский 1875/III: 233].

Фактически митрополит предлагал вернуться к старым коммуникативным техникам, основанным на постоянном воспроизведении раз и навсегда утвержденных образцов. И если позволить себе обобщение, к техникам, соответствующим тому облику старорусского социума, который все четче вырисовывался в большинстве (само)описаний, как апологетических, так и критических: высокая стабильность, культурная автаркия, социальная однородность. Проповедничество же воплощало собой новую для русской культуры модель социальной коммуникации — модель, соответствующую мобильному, трансформирующемуся, открытому влияниям и инновациям имперскому социуму. Проповедь того времени зачастую кажется современному читателю, с одной стороны, охранительным, «реакционным» дискурсом, с другой — дискурсом в высшей степени сервильным, готовым, как уже говорилось, обслужить любые секулярные или церковно-политические потребности. Между тем, стоит еще раз подчеркнуть: в России проповедь была в целом инновацией переходной эпохи; инновацией, призванной решать задачи трансформирующейся культуры; инновацией, как это часто бывало в подобных случаях, заимствованной, паходящейся под вечным подозрением у изоляционистов; инновацией, в конечном итоге служащей становлению нового культурного сознания чаще, чем это можно было бы себе представить.

Итак, с точки зрения традиционной духовности, проповедь заслуживала критики за чрезмерную вольность обращения с сакральным материалом. С другой стороны, будучи рассмотрена с позиций светской образованности XIX или XX в., русская школьная проповедь, сохраняющая, благодаря консерватизму духовной среды, ораторские приемы эпохи своего возникновения [ср.: Живов, Успенский 1994: 502], также выглядит нарочито, если не сказать комично. Едва ли это утверждение нуждается в дополнительном обосновании; в качестве одного лишь примера приведем эпизод из сатирического стихотворения А. К. Толстого «Отрывок» (1871), где изображена реакция провинциальных властей на абсурдное известие о скором пашествии на город Наполеона. В частности, священник, как ему и положено, произносит в церкви проповедь «о древних вавилонянах», а город-

ничиха собирается «уж на жертву, как Юдифь» [Толстой I: 424]. Очевидно ироническое отношение автора к стандартным образам-сопоставлениям проповеди.

Получается, что у школьного проповедничества весьма узкий временной диапазон общекультурного влияния. С точки зрения традиционного сознания, проповедь предстает как нетрадиционное, конвенциональное отношение к слову и словесному знаку. С точки зрения зрелой секулярной культуры, она выглядит парочито, примитивно, вторично и предсказуемо. И только в переходный период (охватывающий примерно первые три четверти XVIII в.) проповедь, для которой свобода подобных манипуляций является «рамочным» принципом, *conditio sine qua non*, оказывается влиятельным дискурсом, играющим определенную роль.

С завершением переходного периода этот дискурс оттесняется в узко специальную область пастырского служения. В социуме развиваются специализированные дискурсивные практики – научные, политические, правовые, журнально-публицистические. Исчерпываются ресурсы убедительности чисто риторической аргументации. Параллельно культурная позиция ученого проповедника переходного периода, описанная выше, утрачивает основания: растет число проповедников; уже с конца 1750-х гг. проповедь становится все более массовой [Заведеев 1879: 82 сл.], что также способствует инвентаризации риторических техник и ораторских клише, их широкому тиражированию и оттеснению проповеди из зоны магистральных культурных коммуникаций в зону приходской или епархиальной повседневности.

Таким образом, ученая проповедь оказывается как бы *типично переходным* жанром в истории русской словесности. Она соответствует некоторому очень важному типу словесной и интеллектуальной культуры и очень важной разновидности опыта восприятия текста. Однако переходным характером описываемого жанра определяется, в частности, и специфика проповеди как исследуемого материала. Мы надеемся показать это ниже.

### **Проповедь как принципиально несамобытный текст**

Именно переходным характером жанра, в первую очередь, объясняется дефицит исследовательского внимания к проповеди. Эту мысль можно пояснить очень грубо следующим образом: в своем интересе к памятникам словесного творчества мы склоняемся либо к анализу, если можно так выразиться, полноценных памятников средневековой культуры, отражающих черты специфически средневековой поэтики, средневековой ментальности и т. д., либо к анализу па-



мятников повой словесности, несущих на себе печать творческой индивидуальности автора, близкого нам. Русская проповедь XVIII в. слишком авторский, слишком «новый» жанр, чтобы относиться к нему как к средневековому, и слишком рутинный, шаблонный, чтобы видеть в ней нечто заслуживающее внимания, как, скажем, литературный факт<sup>3</sup>.

В этом одинаковом несоответствии проповеди двум разнонаправленным типам филологического интереса легко узнать две позиции, с которых, как мы уже убедились, возможна культурно обусловленная критика жанра — с точки зрения традиционного сознания и с точки зрения зрелой культуры нового типа.

Существует, впрочем, культуроведческий таксон, с которым легко может быть связана ученая проповедь XVIII в. и который в последние десятилетия не был обделен вниманием исследователей, — барокко [о барокко как промежуточном культурном типе ср. Лотман, Успенский 1973: 295]. Действительно, великорусская ученая проповедь генетически связана с украинской, с польскими образцами, с духовной прозой польского барокко. Однако интерес к барокко основывается на его поэтическом свособразии, самобытности — напряженном риторизме, культе эрудиции и т. д. Вне всякого сомнения, среди проповедей можно встретить яркие примеры барочной поэтики. В то же время проповедь XVIII столетия обычно не вызывает у энтузиастов изучения барокко самостоятельного интереса, поскольку лишь использует те или иные технические достижения барочных теоретиков и практиков для сиюминутных нужд. Исследователи концентрируются на ярких и выразительных, «штучных» образцах. Область же проповедничества — это область использования готовых решений *par excellence*. При первоначальном чтении текст проповеди предстает как диффузный фон из цитат, *exempla*, общих мест, школьных риторических приемов и т. д. Можно сказать, что проповеднические тексты ускользают от внимания исследователей, поскольку лишены качества, которое можно было бы условно назвать *самобытностью*.

Попробуем обобщить содержание, которое охватывается этим качеством. В привычной ему перспективе исследователь а priori рас-

<sup>3</sup> Заметим не вдаваясь в подробности, которых не могут вместить узкие рамки настоящей работы, что наше восприятие и понимание литературы предполагает, однако, культурную память о пережитом и изжитом риторическом типе словесности [ср. Аверинцев 1996], с его клише, шаблонами, «общими местами» и пр.

сматривает изучаемую культуру как некое единое целое, реализующее себя на всех ярусах и во всех сегментах жизни социума. Он изучает исторический документ: летопись, богословское сочинение, политический трактат, литературное произведение, деловой документ, частное письмо — как одно из проявлений этого целого, как его словесное свидетельство. В тексте выделяются те аспекты, которые порождены этим целым: следы верований и представлений, элементы культурной компетенции, черты господствующей эстетики.

В работе «Археология знания» (1969) Мишель Фуко так описывал, дистанцируясь от него, этот «традиционный» подход: «...история, в ее традиционной форме, стремилась “меморизовать” *памятники* прошлого, превращая их в *документы* и заставляя говорить те следы, которые сами по себе зачастую вовсе не являются словесными или говорят про себя иное, нежели вслух»<sup>4</sup>. В процессе интерпретации документа его самобытность «разоблачается» как маскирующая еще одну из бесчисленных репрезентаций целого. При этом в задачу исследователя входит накопление большого числа подобных текстов, свидетельствующих о целостности, которая превосходит собой каждый из них: «Каждый рассматриваемый элемент воспринимается как выражение некоторой тотальности, к которой он принадлежит и которая выходит за его пределы. И таким образом, все многообразие сказанного подменяют своего рода огромным и единообразным текстом»<sup>5</sup>.

Мы ни в коей мере не отрицаем за этим подходом права на существование. Однако для культуры переходного периода он оказывается не слишком продуктивен и не слишком обоснован. Эта культура предстает перед нами не как готовое целое, но как некое гипотетическое поле возможностей, в котором индивид избирает свой собственный маршрут, руководствуясь персональными мотивами и приоритетами. Ценностным фоном для него служит обширный круг общих мест старой культуры, однако коллизии эпохи заставляют его постоянно делать персональный выбор<sup>6</sup>. Нас, следовательно, должно интересовать,

<sup>4</sup> «...l'histoire, dans sa form traditionnelle, entreprenait de “mémoriser” les *monuments* du passé, de les transformer en *documents* et de faire parler ces traces qui, par elles-mêmes, souvent ne sont point verbales, ou disent en silence autre chose que ce qu'elles disent» [Фуко 1990: 14-15].

<sup>5</sup> «Chaque élément pris en considération est reçu comme l'expression d'une totalité à laquelle il appartient et qui le déborde. Et on substitue ainsi à la diversité des choses dites une sorte de grand texte uniforme...» [Фуко 1990: 155].

<sup>6</sup> Дэвид Фрик в сходных выражениях описывает свой подход к культурному поведению югозападнорусского клирика XVI–XVII вв., вынужденного

с одной стороны, не то, какие факторы определяют поведение индивида, а с другой — не то, какие внутренние творческие принципы этот индивид исповедует сам по себе. Нас должно интересовать, напротив, сознание, которое, используя авторитетную тонику предшествующей традиции и изощренные дискурсивные техники, стремится освоить новые, не укладывающиеся в каноны ситуации

Думается, что это перераспределение исследовательского внимания предполагает интерес к тем источникам, которые наиболее ярко передают этот модус культуры. Одной из центральных фигур здесь оказывается фигура клирика-интеллектуала, изначально владеющего и топикой, и техническими навыками и вынужденного так или иначе осваивать имеющимися средствами те инновации, которые возникают в культуре. И как мы уже говорили, ученая проповедь оказывается наиболее характерным для него переходным жанром.

### **Новая перспектива**

Как мы уже отмечали, ученая проповедь XVIII в. представляет собой шаблонный, заведомо вторичный, принципиально несамобытный текст. Она по своей сути есть рутинная реализация набора хорошо усвоенных языковых техник на хорошо известном материале. Если мы будем ее рассматривать в привычной перспективе, как характеристику культурной целостности, — мы получим, главным образом, информацию не о культуре переходного периода, а о риторической образованности проповедника и о тех или иных принципах христианского вероучения. В этом отношении существуют более яркие и информативные источники.

Между тем, конкретный жизненный вызов, на который отвечал ученый клирик, «составляя», как говорили, очередную проповедь, — этот вызов мог быть разным. И один и тот же материал обрабатывался проповедником по-разному. Поэтому имеет смысл поставить принципиально иную, по сравнению с описанной выше, задачу. *Проповедь выглядит как коллаж из клише, цитат, аллюзий, стандартных аргументов, заново скомпонованных квалифицированным ритором*

---

лабиринт между заданными профессиональными и политическими альтернативами: «...часть поведения человека, зачастую немаловажная, характеризуется как отыскание стратегий, позволяющих сосуществовать, договариваться, привлекать или отвергать набор структур, освященных авторитетом различного веса и определенности» («...part of human behavior, often an important part, is characterized by seeking strategies to live with, negotiate, co-opt, or subvert a set of structures informed by authorities of varying gravity and degree of definition» [Фрик 1997]).

применительно к данной риторической ситуации. Каждый проповедник решает эту задачу по-своему, прокладывая свой персональный маршрут в поле общих мест и риторических шаблонов. Итак, если раньше мы брали самобытный текст и искали в нем черты культурного целого, то теперь мы берем текст принципиально вторичный, несамобытный — и стремимся понять, как автор применяет свои навыки для реализации конкретной задачи, и отыскать в диффузном жанровом фоне следы персонального маршрута.

Проповедник, как мы уже говорили, располагает массивом авторитетной тоники и риторическим инструментарием. И тем, и другим он владеет изначально. Интерес представляет не тоника (она задана всем наследием христианской традиции) и не инструментарий (он задан традицией риторического образования). Интерес представляют частные решения: как именно проповедник манипулирует авторитетным материалом — комбинирует, группирует, использует его в аргументации, выдвигает некоторые общие места на первый план, соотносит их друг с другом и т. д. Кстати, эта постановка исследовательской задачи обнаруживает свое родство с той программой, которую представил Фуко в уже цитированной работе: «...в наши дни история... там, где подвергают расшифровке следы, оставленные людьми, там, где в лакунах пытаются распознать то, чем они некогда были, — обнаруживает скопление элементов, которые предполагается обособлять, группировать, признавать уместными, соотносить, объединять в ансамбли»<sup>7</sup>.

Например, изучая проповедническую практику петровской эпохи, мы пришли к выводу, что в ней могут быть выделены две принципиально разные *риторические стратегии*<sup>8</sup>. Первая представлена Стефаном Яворским (и по всей вероятности, его единомышленниками). Она состоит в том, что авторитетная тоника (текст Св. Писания и прилегающий к нему материал) с помощью искусной риторической техники «привязывается» к ситуации. При этом последняя выступает лишь как еще один повод для актуализации тех или иных авторитетных тоносов, каждый из которых обладает неисчерпаемым набором смыслов. Один из наиболее показательных в этом отноше-

<sup>7</sup> «...de nos jours, l'histoire, c'est ce qui... là où on déchiffrait des traces laissées par les hommes, là où on essayait de reconnaître en creux ce qu'ils avaient été, déploie une masse d'éléments qu'il s'agit d'isoler, de grouper, de rendre pertinents, de mettre en relations, de constituer en ensembles» [Фуко 1990: 15].

<sup>8</sup> Мы никак не определяем здесь это понятие, поскольку считаем, что a priori невозможно определить, в чем именно выражается риторическая стратегия: она является внешней по отношению к любым предсказуемым языковым формам. См. также ниже (параграф «Некоторые выводы»).

нии жанров — панегирик: восхваление конкретного лица фактически служит для проповедника поводом для того, чтобы перечислить черты морального идеала вообще; реальное же положение дел, в том числе соответствие «предмета» речи моральному идеалу, вообще не слишком важно.

Другая стратегия представлена Феофаном Прокоповичем. Феофан использует авторитетную топику в рамках так называемой судебной модели краспоречия — для обоснования своей правоты и/или неправоты своих оппонентов. Эта стратегия задействуется им равным образом и в обсуждении вопросов христианского вероучения, и в культурно-политическом противостоянии с противниками реформ. Авторитетное место тоже подгоняется к ситуации достаточно искусственным образом; однако аргументация при этом порождается иная. Характерно, что Стефан и Феофан, хотя и придерживаются разных конфессиональных и политических симпатий, равным образом владеют риторикой и авторитетной топикой христианской традиции. Граница между ними — это *не сколько граница между культурами* (как, например, между Феофаном и старообрядцами), сколько *граница между двумя различными стратегиями в поле возможностей* [подробнее об употреблении текста Св. Писания в проповедях петровской эпохи см.: Кагарлицкий 1997].

Следовательно, речь идет о качественно иной картине культурного процесса. Определяющими здесь оказываются не те факты, которые отражают определенные целостные системы мировоззренческих и поведенческих принципов, а те, которые свидетельствуют о выборе конкретного индивида в пользу той или иной стратегии. Эта последняя разновидность фактов особенно широко представлена именно в переходные эпохи, тогда как первая характеризует эпохи культурной стабильности. *Именно стратегический выбор индивида представляет интерес как возможная модель поведения в условиях переходного периода.*

### Некоторые выводы

В данной работе мы постарались показать, на каких условиях ученая проповедь XVIII в. как цельный жанр словесного творчества может быть вовлечена в круг источников по истории русской культуры переходного периода. Для этого, как нам представляется, необходима радикальная смена исследовательской перспективы. Мы должны вопрошать изучаемую нами культуру не о целостных и стабильных системах, а о персональных маршрутах, которые проделывает в сложившихся условиях тот или иной интеллект. Пропо-

ведническое творчество ученых клириков может в этом отношении представлять большую ценность.

Мы говорим о проповеди как источнике по истории словесной и интеллектуальной культуры. Эта формулировка для нас является принципиальной. Описанный нами как обычный и едва ли не традиционный подход предполагает, что исследователь восстанавливает некоторый *культурный язык* эпохи. При этом он исходит из допущения, что этот язык детерминирует мышление и словесное творчество отдельных людей. Именно концепт языка наиболее эффективно описывает ту культурную либо индивидуально-творческую тотальность, которая восстанавливается на основе анализа самобытного памятника.

Однако необходимо ставить задачу также и в иной плоскости. Наша исследовательская программа предполагает иную расстановку сил: отдельные индивиды рассматривают язык и языковые техники как область выбора, область лавирования и адаптации. Нельзя сказать, что язык определяет их словесное творчество; скорее, они используют язык в своих целях.

Таким образом, изучение проповеднической практики XVIII в. предполагает анализ не самого культурного языка, а того, что индивид в принципе может сделать с этим языком; в каких направлениях он может осваивать материал и техники, оказавшиеся в его распоряжении; на каком этапе ресурсы имеющегося в его распоряжении языка будут исчерпаны. При этом стратегию оратора ни в коем случае не следует понимать как модель, исходно существующую в языке. Мы в принципе не можем предсказать, в какой конкретной языковой форме выступит на сей раз стратегический выбор оратора – в выборе конкретных аргументов и типа аргументации, в выборе темы как таковой и ее репрезентации, в аллюзиях и намеках и т. д. Можно сказать, что мы стараемся очертить тот уровень речевой практики, который, будучи реализован средствами языка, не может быть описан в терминах языковых описаний; наоборот, он представляет собой сферу, где субъект дискурса осуществляет свою власть над языком и языковым материалом, а не наоборот<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> В этой связи можно вспомнить характеристику, данную Ю. М. Лотманом уровню риторической организации текста: «Риторическая структура не возникает автоматически из языковой, а представляет решительное переосмысление последней (в системе языковых связей происходят сдвиги, факультативные структуры повышаются в ранге, приобретая характер основных, и проч.)» [Лотман 1996: 66].

Необходимо сказать, что наш интерес к проповеди не является для нас чем-то самоценным; он позволяет приблизиться к адекватному пониманию процессов, происходящих в русском сознании переходного периода. Принятая ранее перспектива позволяла усматривать объект исследования либо в «средневековом» типе социальной самобытности, либо в «поевропейском» типе самобытности индивидуально-творческой. Анализ проповеднической практики ученых клириков XVIII в. позволяет увидеть *переходность* как самостоятельный культурный тип в соприродных ей жанровых формах и дать более многомерную характеристику важнейшего периода русской истории.

### Список источников и литературы

- Аверинцев 1996 — *Аверинцев С. С.* Риторика как подход к обобщению действительности // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.
- Гедеон I-IV — *Гедеон Кривовский*. Собрание разных поучительных слов при высочайшем дворе Ея Императорского Величества сказанных... Гедеоном. СПб., 1755—1759. Т. I-IV.
- Граудина, Миськевич 1989 — *Граудина Л. К., Миськевич Г. И.* Теория и практика русского красноречия. М., 1989.
- Елеонская 1990 — *Елеонская А. С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М., 1990.
- Живов 1996 — *Живов В. М.* Язык и культура в России XVIII века. М., 1996.
- Живов 1996а — *Живов В. М.* Кошунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века // Из истории русской культуры. М., 1996. Том IV (XVIII — начало XIX века).
- Живов, Успенский 1994 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б. А. Избранные труды: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. Т. I.
- Заведесв 1879 — *Заведеев П.* История русского проповедничества от XVIII в. до настоящего времени. Тула, 1879.
- Знаменский 1875/Л... XII — *Знаменский П. В.* Чтения из истории русской церкви за время царствования Екатерины II // Православный собеседник. 1875. № I—VIII, XI—XII.
- Кагарлицкий 1997 — *Кагарлицкий Ю. В.* Текст Св. Писания в проповедях Феофана Прокоповича // Известия РАН. Серия языка и литературы. 1997. Т. 56. №5.
- Лаппо-Данилевский 1990 — *Лаппо-Данилевский А. С.* История русской общественной мысли и культуры. XVII—XVIII вв. М., 1990.
- Лотман 1996 — *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996.

- Лотман, Успенский 1973 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам VI. Ученые записки Тартуского государственного университета. 1973. Вып. 308.
- Маркер 1994 — *Marker G.* Faith and Secularity in Eighteenth-Century Russian Literacy, 1700—1775. // *Christianity and the Eastern Slavs: Russian Culture in Modern Times* / Ed. by R. P. Hughes and I. Paperno. Berkeley; Los-Angeles; London, 1994. Vol. II. [California Slavic Studies XVII].
- Попов 1859 — *Попов П.* Придворные проповеди в царствование Елисаветы Петровны // *Летописи русской литературы и древности*, издаваемые Н. Тихонравовым. М., 1859. Т. II.
- ПСПр I-X — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. СПб.; Пг., 1869—1916. Т. I-X.
- Сазонова 1991 — *Сазонова Л. И.* Поэзия русского барокко. М., 1991.
- Собрание I-III — Собрание разных поучений на все воскресные и праздничные дни, на три части разделенное... М., 1775. Ч. I-III.
- Соловьев I-XX — *Соловьев С. М.* Сочинения. М., 1989—1996. Т. I-XX.
- Толстой I-IV — *Толстой А. К.* Собрание сочинений. М., 1963—1964. Т. I-IV.
- Успенский 1994 — *Успенский Б. А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI—XVII вв.) // *Успенский Б. А. Избранные труды. Язык и культура.* М., 1994. Т. II.
- Фрик 1997 — *Frick D. A.* Misrepresentations, Misunderstandings and Silences: Problems of Seventeenth-Century Ruthenian and Muscovite Cultural History // *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine* / Ed. by S. H. Baron and N. Sh. Kollmann. Northern Illinois Press, DeKalb, 1997.
- Фуко 1990 — *Foucault M.* Un archéologie du savoir. P., 1990.
- Чистович 1868 — *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.